

PERSISTIR NA CARNE

Jorge Leandro Rosa

Instituto de Filosofia - FLUP

PERSISTIR NA CARNE

1.

O corpo, claro. Ele parece apto a estar por todo o lado. Desloca-se, posiciona-se, mostra-se ou oculta-se. Dá-se como representante do mundo. Mas a carne? O corpo percorre o mundo na sua extensão, percorre a sua largura e entra na profundidade significativa. Vêm já presos ao corpo os significantes, a ele aderem os significados que atribuímos à sua presença ou ausência. E a carne? O corpo sublinha ou desmente a palavra, declara-se agente da transformação do mundo. Mas a carne, o que diz ou faz ela? A carne é muda e cega, dirão alguns. É uma massa, é amorfa, nada pode fazer. Não pode substituir-se ao corpo-sujeito e destrói o corpo-objecto quando aparece à luz do dia.

Mas o que há de extraordinário na carne é a sua imensidão impermanente, a possibilidade que tem de se multiplicar e de cobrir o mundo, competindo com os minerais mais difundidos neste, embora nunca aí se depositando. Essa possibilidade da carne, que nunca é uma aparição, porque nunca pode estar exposta, também nunca pode subsistir nos estratos da terra, como qualquer composto mineral. Ao invés, porque «todo o corpo é um corpo exterior»¹, o corpo aparece no nascimento e subsiste para além da sua existência carnal, como esqueleto, subsistência óssea. Essa ossificação reúne-se ao tempo do mundo, afunda-se na sua vastidão e recusa a extraordinária erupção do vivo. Foi Merleau-Ponty quem lembrou um dia que «o sexo é para a maior parte das pessoas o único acesso ao extraordinário». Trata-se, não tanto de uma verificação da pobreza da experiência

1 Michel Henry, *Phénoménologie de la vie I* (Paris: PUF, 2003), p. 166.

quotidiana, antes da constatação de que a vida, no seu núcleo sexual, só pode ser acedida por meio de um obscurecimento dos traços de identidade do outro. Por isso, esse extraordinário não é aquele visto ou ouvido, admirado ou desejado, eventualmente repellido. O extraordinário acontece quando algo do sexo passa da relação entre corpos para uma presença sem relação, a presença da carne, naquilo em que esta frustra sempre a fixação e o reconhecimento dos corpos, abrindo espaço ao que é propriamente o extraordinário que vem substituir-se à expectativa e à volição.

O que sabemos pela carne? Que não há mundo? Que não há mundo interior? Por meio da carne, o problema do interior e do exterior é subvertido ou, pelo menos, retomado. E talvez o seja a expensas do corpo, desse corpo que a nossa época parece ter reencontrado. Mas será esse um reencontro na carne ou pela carne? O corpo pode ser amado ou odiado, mas a carne? A carne não pode ser nem guardar o amor e o ódio, mas recebe sempre as suas impressões, fazendo-as parte do que é intrinsecamente visível no mundo. Mas esta impressão não é um signo, antes aparece como um buraco, um buraco na carne, uma impressão vazia.

O corpo é uma coisa do mundo. Vem ao mundo e dele se retira. Mas a carne dificilmente se torna coisa do mundo: está nele antes do nascimento e nele permanecerá depois da morte. É mais e menos do que uma coisa, tomada em sentido fenomenológico. Nesse sentido, ela é aquilo que mais se pode confundir com o mundo, o que nele sintetiza todos os movimentos, aqueles

que foram individualmente representados pelo corpo e aqueles que, impessoais, se encontram aquém das representações. É o seu centro e traz-lhe o sentir, a invisibilidade do sentir. Assim, se o corpo tem alguma relação com a visibilidade, será porque recebe a invisibilidade intrínseca do mundo. No corpo carnal concentra-se a visibilidade esparsa e anónima do mundo. A carne é a correspondência, no corpo, dessa visibilidade anónima, invisibilidade, portanto, no coração do aparecer. A carne é sempre inatingível para a operação óptica que conduz a dança do corpo com a luz.

«Não ver que tudo se conserva», escreveu certa dia Annie Le Brun.

2.

Estamos diante de um duplo falhanço – o da relação quer com o espaço exterior, quer com o espaço interior – que redundará muito previsivelmente e a muito breve trecho no falhanço da espécie, ou seja, redundará na sua extinção. Como pode ser descrita uma espécie que ultrapassa os limites de um ecossistema natural, que passa a criar ecossistemas artificiais e a remeter para uma posição inaparente os ecossistemas naturais de que depende sempre, já que conserva o seu corpo com as mesmas características do último milhão de anos? Como espécie criativa ou delirante? Como uma espécie inadaptada ou uma que sabe construir ou recriar a sua inadaptação? Como uma espécie marcada pela ambiguidade corpórea ou pela multiplicidade

corpórea? Tudo isso é relevante mas parcelar. Não resolvemos o problema interior que o facto de termos um corpo nos coloca e não organizá-mos a presença exterior desse corpo de modo a torná-lo «sustentável». Ao contrário, autonomizámos o mundo exterior, não percebendo que este é parte da função agente do nosso corpo. Neste momento, estamos a apoiar-nos em técnicas carbónicas, tentando tratar a natureza como tratamos a população: fazendo relações públicas. Quer dizer: tentamos enganar a natureza, tratando-a como um problema de representação, no duplo sentido do termo. Mas a natureza não se deixa enganar por uma razão simples: as suas acções são já, fenomenologicamente, as nossas, são a nossa força e a nossa debilidade. Ela age apenas como ascensão de algo que vem de encontro à nossa acção. Mas age invariavelmente: o seu movimento é a sua invariabilidade. Sendo movimento situado no originário, ele não decorre directamente das nossas acções, mas participa sempre nelas.

Há uma tradição fenomenológica que se aventurou a pensar a Terra na sua relação com a carne. Ela remonta a Merleau-Ponty e, em certos pontos, ao próprio Husserl. Como escreveu Merleau-Ponty, «precisamos de rejeitar os preconceitos seculares que colocam o corpo no mundo e o vidente no corpo ou, inversamente, o mundo e o corpo no vidente, como numa caixa»². Para além da inclusão, há a pertença da carne. O sentido próprio de um corpo é a sua pertença ao mundo, pertença que não pode designar uma inclusão

2 Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible* (Paris: Gallimard, 1964), p. 182.

objectiva e é sempre mais radical do que esta. «Se o corpo é coisa entre as coisas, é num sentido mais forte e mais profundo do que elas». Um texto relativamente pouco conhecido de Husserl, intitulado «A arca originária Terra não se move», teve profunda influência em Merleau-Ponty. É um texto escrito em três dias e três noites febris, de 7 a 9 de Maio de 1934. O texto, em cuja página inicial Husserl inscreveu: «Refutação da Doutrina copernicana na interpretação da visão habitual do mundo». «A Terra não se move» visa, pois, contestar Copérnico. Sim, ouviram bem. Não, contudo, para dizer que a Terra não gira à volta do Sol, em sentido físico. A questão é que a Terra não é como os outros planetas. Aí, Husserl coloca em cena um sentido da Terra mais originário do que aquele de um planeta em movimento no espaço físico. Esta Terra é o solo, o berço no qual movimento e repouso ganham sentido. É o solo da inscrição corpórea. O esquecimento desta relação é, para Husserl, o problema que se inscreve na modernidade científica. É a distância teórica que assumimos em relação à Terra quando assumimos que ela é um planeta como outro qualquer que se arrisca a destruir um enraizamento primeiro. Somos seres geocentros e o nosso pensamento nunca é um pensamento fora do solo. A Terra é a nossa arqui-residência (arca). «Oíço dizer que poderíamos partir para Marte ou para outro planeta adequado. É portanto provável que o nosso pequeno planeta seja de uma grande banalidade astrofísica. Pouco importa. Ela é o único planeta que está onde nós estamos. A Terra é a nossa terra, a nossa arqui-casa, o nosso único solo possível. Mesmo que venhamos a descobrir um dia irmãs gémeas da Terra, ela não se tornará

nunca um objecto indiferente para nós. Esta unicidade irreductível que tem para nós a Terra deveria ser suficiente para modificar a nossa percepção dela. Só poderíamos deixar a Terra se a pudéssemos levar connosco, o que nunca seria simples. Então, em vez de imaginarmos que podemos um dia deixá-la, tentemos antes salvar nela a continuidade da nossa presença. Está aí o paradoxo: é quando descobrimos a banalidade astrofísica da Terra que mais precisamos de pensar a sua unicidade relativamente a nós».

Podemos dizer que *esta Terra está em repouso, mas no sentido daquilo em que tudo o que nela está repousa, incluindo o movimento*. A Terra é o aqui absoluto, inobjectivável, um aqui de que não nos separamos, mesmo quando nos afastamos da terra física, «de modo que a multiplicidade eventual dos lugares-solo, diz Husserl, se unifica necessariamente num único lugar-casa». Porque esta Terra não está no espaço, sendo antes solo para a constituição do espaço, não pode ser concebida como um corpo, precisamente porque nela se encontram corpos. «A Terra é um todo cujas partes [...] são corpos, mas que, enquanto todo, não é um corpo»³.

A encarnação do corpo próprio significa, precisamente, a sua pertença a esta Terra. É certo que o corpo está separado de si mesmo pelo mundo fenoménico. Essa separação é problemática se não for entendida como dobra que é só possível no mundo. Ao mesmo tempo, o corpo é o nome desse gesto fenoménico que *articula as coisas*

com o mundo, na diferença que permanece identidade. A sensibilidade do corpo não é uma apropriação mas antes uma doação ao mundo dessa profundidade que vem com a percepção. O envelope dessa profundidade – a carne – oferece então uma cegueira à percepção que não é mais do que a cavidade que se abre na sensação. Mas vejamos como Husserl «descobre» esta Terra tardia na sua obra:

Como comentou Merleau-Ponty, há aí «parentesco entre o ser da terra e aquele do meu corpo». Então, o sentir do corpo, a sua emergência, é sinónimo da sua pertença ao mundo, porque o ser do corpo é precisamente o ser da Terra. «Que eu esteja em repouso ou que caminhe, *a minha carne é o centro* e os corpos em repouso e em movimento estão todos à minha volta, e tenho um solo sem mobilidade». O que significa esta passagem de Husserl? A minha carne é um aqui absoluto, um aqui que não pode converter-se num ali. O termo «aqui» não qualifica a localização de um dado corpo, mas define o ser mesmo do corpo e é tendo em fundo esse «aqui» que podem existir «lugares». Daqui decorre que a carne pode ser dividida em partes – ou seja – em corpos, mas enquanto carne, enquanto todo das partes, ela não faz um corpo. Não é, pois, por ocupar um lugar, que ela se encontra situada. Ao contrário: é porque ela está situada, ou porque o seu ser é situação, que as suas partes podem ocupar um lugar e que ela pode, ela mesma, ocupar lugares, deslocando-se. O corpo próprio (a carne) é do mundo no sentido em que o seu ser é aquele da Terra. A carne designa este enraizamento originário, *que não é a inclusão de uma parte no seio da totalidade*, mas que

3 Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas* (Paris: Minuit, 1989), p. 17. trad. fr.: Didier Franck.

precede e funda antes a possibilidade de uma tal inclusão. Não é porque tenho um corpo que estou enraizado; é antes porque estou enraizado que tenho um corpo.

Este enraizamento primordial, mais profundo do que toda a extensão, descreve o sentido do ser do corpo. Sobrepõe-se aí a continuidade ontológica do corpo e do mundo relativamente à sua diferença. O que quer dizer que a encarnação é o facto absoluto, o acontecimento do aqui, a partir do qual a distinção ela mesma do corpo e do mundo pode tomar sentido. O corpo é do mundo de um modo diferente das coisas: não está na sua superfície, diante ou entre as coisas, mas no fundo destas. A exterioridade que o corpo possa comportar é sempre a interioridade do mundo, a sua profundidade original, o seu ser terrestre.

3.

Na verdade, é um erro comum considerar que a presença do corpo humano no espaço exterior seja, de alguma forma, menos viável e mais heterodeterminada do que a sua presença interior, aqui radicalizada para além da *presença a si*. Acontece sabermos – de um saber «profundo» – que o corpo humano é uma formação interiormente inviável, da qual o amor, enquanto «crime perfeito», dá testemunho. Sabemos que o que liga o amor à cópula é mais obscuro do que o que liga esta à procriação. É uma amálgama interior estranha, paralela à estranha amálgama que os nossos corpos fazem do interior e do exterior.

Nesse sentido, a cópula é a acção da amálgama. A amálgama move-se necessariamente mas não constitui um acto teleológico. Move-se para ser movimento. Não tem uma finalidade que não seja o seu movimento onde tudo se aproxima da dissolução, mesmo e necessariamente o amor. O amor é um objecto impossível do corpo inviável que transportamos. Desde logo, a troca amorosa só existe enquanto fantasma que a narrativa elabora quando se confronta com o vazio interior. A codificação do amor que «é» dado ou que «é» recebido corresponde à ficção dialógica do corpo exterior e do corpo interior. Pedir o amor desemboca sempre no «surrealismo topológico» que acompanha a libido como seu fantasma. Peter Sloterdijk chama-lhe «loucura topográfica do homem, que começa sempre sob a forma de loucura orientada para o interior, antes de se tornar visível sob a forma de loucura orientada para o exterior»⁴.

Ter tudo no interior ou ter tudo sob controlo do exterior definem, como oscilação, não só a nossa história política e psicosssexual, mas também a nossa história ambiental. Se os *topoi* não relevam de um sujeito reconhecível, mas antes das próprias operações das cavidades poiéticas do interior do corpo, então podemos dizer que a inviabilidade interior do corpo humano é, em si mesma, fonte de poéticas da maior relevância. Estas poéticas, diádicas ou pluripolares, são as únicas formas operativas que não eliminam o problema da carne, mesmo se não lhe dão uma resposta. Delas são exemplos os duplos placentares e os mecanismos ectoplasmáticos da histeria.

4 Peter Sloterdijk, *Bulles* (Paris: Hachette, 2003), p. 99.

A carne é uma matéria fantasmática ou um fantasma material. Na verdade, a sua sustentação em ossos e dentro de uma pele é bastante instável (e essa é uma visão pobre) e, muitas vezes, inverosímil. Dessa inverosimilhança e da sua pobreza derivou a sua definição óptica, assaz controversa e implausível, marcando um ponto cego paradoxal na génese da psicanálise, que é desprovida, por assim dizer, de carne. Aquele que se detém na observação do outro, de um outro dotado de carne, está imediatamente tomado pela sua condição de observador vivo. Ora o observador vivo não é mais do que a testemunha interior da sua própria vida. A psicanálise, e dela damos o exemplo célebre do estado do espelho lacaniano, evacua o problema da carne – que ela aí toca mais do que nunca – em favor de um argumento de tipo cartesiano: passa a ser um teorema híbrido sobre o estado do espelho como formador da função do Eu.

O processo da modernização⁵ implicou o desenvolvimento de procedimentos orientados para a exterioridade absoluta. A exterioridade absoluta não é o mesmo que dizer, como o faz Heidegger, que o *Dasein* está sempre já do lado de «fora». A exterioridade absoluta constrói o conceito de meio ambiente para o homem e esse meio ambiente aparece sob uma imagem cosmológica. Ora, o *Dasein* não é uma *qualidade* desse ente que chamamos humano e que ele activaria de vez em quando quando quer «ser no mundo». Na verdade, o humano nunca dependeu de um meio ambiente específico. A hominização durante todo o Paleolítico baseou-se na deslocação (veja

5 *Ibid.*, p. 359.

um migrante e vejo esse processo), que só na aparência é semelhante à migração das aves. Os humanos fazem o seu ambiente movendo-se. É essa a sua posição *ekstática*. Ou seja, transportamos o mundo em nós, há pouco sentido em postular um mundo *entendido como disponível* à nossa volta. No entanto, essa estrutura da disponibilidade ambiental, da sua autonomia relativamente à nossa carne, tornou-se absolutamente dominante e é parte do que Descartes chamou a *res cogitans*. Sloterdijk caracterizou o seu paradigma como aquele de «um caçador lúgubre que reúne forças para fazer razias nas planícies conhecidas e se retira depois para a sua fortaleza, retirada do mundo, o oposto das extensões da sua acção predadora»⁶.

Sendo a civilização um «dispositivo de geração de calor»⁷, e como nos dirigimos para um salto de 4° a 6°C (nunca houve humanos acima de 3,5°C acima da linha de base industrial), parece-me que temos uma boa medida da metáfora do mundo no nosso contexto civilizacional: o mundo aparece aí como um corpo-outro, ao qual pode ser imposto um esforço de que o meu corpo não tem de sofrer nenhuma retroacção.

Contudo, fenomenologicamente, o mundo é a vida da minha carne. Ou seja, não há mundo existencial para além da minha carne. No fundo, o problema para o qual tento aqui chamar a

6 *Ibidem*, p. 367.

7 Tim Garrett, «Modelling civilization as 'heat engine' could improve climate predictions», https://www.inssc.utah.edu/~tgarrett/Economics/The_economic_heat_engine.html (consultado em 2-12-2020).

atenção é, em associação com a citada *res cogitans*, a aporia na qual vieram desaguar as teorias clássicas da acção humana, geralmente entendida, ou como a acção da alma sobre o corpo, ou como passagem do «interior» ao «exterior» -- como um processo no termo do qual a nossa vida transcendental se transforma numa coisa⁸ (*Incarnation*, 215). Ora, se nunca é sobre um corpo do mundo que a nossa acção é efectuada, o seu resultado não deveria ser uma modificação desse corpo mundano, nem um fenómeno ou uma deslocação efectiva. Digo-o, evidentemente, num sentido fenomenológico: sabemos que há um efeito de acções que têm a sua origem em nós, mas essas acções não são corpóreas mas desdobradas, por assim dizer, ou seja, transformam-se em acções inteiramente metafísicas: elas partem de uma pressuposição de efeitos desejados que se divorcia da experiência humana na sua própria esfera carnal. Uma acção *nossa* é aquela da nossa corporeidade originária e dos seus poderes; é a pulsão movendo-se em si mesma e «dobrando» órgãos que cedem à sua potência. A nossa acção sobre o mundo produz-se no termo deste espoletar orgânico, aí onde, directamente atingido por este espoletar, como seu fundo, o mundo lhe opõe a sua resistência absoluta. É aí que está a realidade do seu conteúdo: não no seu aparecimento, mas no limite oposto ao meu esforço, oferecido desta forma ao movimento da minha vida. «Porque, na minha carne, sou a vida do meu corpo orgânico, mas sou também aquela do mundo. É neste sentido original, e radical, que o

mundo é o mundo-da-vida, uma *Lebenswelt*»⁹. Mas posso dar-me ao luxo de o ignorar, fazendo do mundo um fundo, uma fonte de matérias-primas. Digamos que, aqui, estou a supor que a resistência absoluta do mundo é apenas uma resistência factual, dependente de factores mensuráveis.

Evidentemente, o enigma da carne permanece aí. Aliás, ele adensa-se: se a carne é caracterizada por uma dupla correlação essencial – a carne e a Vida, de um lado, a carne e o nascimento, do outro – como poderemos entendê-la na reorientação para a exterioridade absoluta de que somos participantes? A exterioridade parece-nos habitualmente relativa: não movo, a partir de uma intenção, a minha mão para pegar no livro sobre a mesa? Não seguem os meus pés, quando caminho no passeio, as pedras alinhadas umas a seguir às outras, como nessa *res extensa* de que falavam Galileu ou Descartes? Havendo para as coisas dois modos originais e fundamentais de manifestação (cf. gémeo placentar), então uma só realidade, como o nosso corpo, deve poder aparecer de dois modos diferentes. É, aliás, no corpo que temos a experiência fundamental em que é a testada a dualidade do aparecer. Ela permite-nos compreender como o corpo é, na verdade, uma realidade dupla, manifestando-se a partir do exterior, no fora-de-si do mundo e interiormente vivida por nós na auto-revelação patética da vida.

8 Michel Henry, *Incarnation* (Paris: Seuil, 2000), p. 215.

9 *Ibidem*, p. 216.

Que dualidade é essa inscrita na minha carne? É aquela que a minha carne expressa, ela que é «memória imemorial do mundo»¹⁰. Evidentemente, aqui a memória não é uma mnemotecnica, um acto da consciência retrospectiva capaz de representar acontecimentos ou sentimentos. Um exemplo para percebermos melhor: tenho um busto de Beethoven habitualmente na minha secretária (gesto romântico ou de tipo Laranja mecânica), mas guardei-o há meses por razões de segurança: ele é de gesso e as pilhas de livros à volta estavam a tornar-se ameaçadoras. Mas volto a retirá-lo do armário e pego nele: penso nas circunstâncias em que me foi oferecido, do que me disseram, penso em Beethoven, penso muito frequentemente em Beethoven: nos quartetos, nas sonatas, como a opus 111, etc. É a primeira memória. A segunda, mais profunda que a primeira, é a que está inscrita nos meus gestos: é a memória de um corpo que se lembra de como pegar num busto de gesso, de que gestos deve fazer para o reencontrar no armário. Estes movimentos não são a deslocação de um órgão específico, não pertencem a nenhuma recordação, a nenhuma representação: é antes o auto-movimento de um poder de apreensão revelado a si mesmo na auto-doação patética da minha corporeidade originária. A memória desloca-se entre o domínio do pensamento e aquele da carne.

10 *Ibid.*, p. 206.

4.

A «carne» em português poupa-nos à duplicidade semântica e lexical de muitas línguas europeias (*meat-flesh*; *viande-chaire*, etc.), que distinguem entre a carne consumida e a carne vivida, a carne que tem como destino ser devorada e a carne que subsiste. Numa primeira abordagem, parecer-nos-á que, no debate sobre o corpo, só a carne que vive terá aqui pertinência. E parecerá ainda que essa carne «nobre», porque retirada ao circuito da devoração, pode ascender à identidade ou mesmo à universalidade. Mas será preciso vermos com mais atenção esta questão.

Somos seres de carne, seres encarnados. O que nada tem a ver com o facto de termos um corpo. O ente corpóreo não é o ente encarnado. Muitos corpos não possuem carne, é certo. Mas não é apenas essa restrição que aqui está em causa: a encarnação mostra uma excedência presente no próprio corpo, qualquer coisa que toma o corpo ao mesmo tempo que o faz subsistir. E é esse excesso que aqui nos interessa. Esse excesso que atinge os seres que possuem uma carne (ou que por ela são possuídos) tem por nomes prazer, sofrimento, ou seja, *pathos*. Na exacta formulação de Michel Henry, «não poderíamos confundir a carne com o corpo. A carne é antes, se assim o podemos dizer, o exacto contrário deste»¹¹. Temos uma dificuldade evidente quando queremos pensar esta diferença. A fenomenologia radical de Michel Henry abriu-nos um caminho para esse pensamento, que não

11 *Ibid.*, p. 9.

vou aqui seguir em todo o seu percurso, o que seria impossível nestas circunstâncias. Sublinho portanto que estamos diante de uma oposição radical e praticamente incompreensível entre corpo e carne. Essa diferença não é cosmológica, não ficou na distância espaço-temporal do Big Bang, não pertence ao mundo e aos seus enigmas. Ela encontra-se, pelo contrário, bem próxima: tão próxima que é constitutiva do que somos. É uma oposição efectiva e constante em nós. Ela estabelece-se entre dois termos, «um dos quais nos escapa». Conhecemos, ou sentimos que conhecemos a nossa carne, porque temos percepções internas que são geradas nela: prazer, desprazer, dor. Mas, sobretudo, temos dela um saber ininterrupto e intuimos que a interrupção desse saber seria também a interrupção da continuidade do ser. Por outro lado, essas percepções não são numéricas, no sentido que não nos esclarecem, não nos abrem um saber sobre o que somos propriamente. O que é interessante é que o corpo, enquanto forma e estrutura, parece ser, para muitos de nós, a resposta para perguntas conceptuais sobre o que somos.

Não é portanto o corpo que nos dá acesso à carne. Ao invés, o corpo «maquilha» a carne, dá-lhe uma aparência, ou seja, fá-la aparição. O corpo é entendido como aquilo que aparece no mundo. É essa «redução ruinosa do aparecer ao aparecer no mundo que nos impede de colocar a questão da carne. O próprio dos corpos parece ser o seu aparecer no mundo. Mas sabemos imediatamente – intuitivamente – que o próprio da carne não parece residir nessa aparecer mundano. Quando aparece, a

carne está imediatamente confundida com o corpo. Se todo o aparecer é aparecer no mundo, então a carne não existe, aparentemente, neste mundo. E se nos perguntarmos se a vida existe neste mundo? Sim, vemos efeitos da vida neste mundo: o movimento dos seres vivos sendo um deles. Mas não são só os seres vivos que se movem: os corpos inanimados também são dotados de movimento em certas circunstâncias. O que vemos no mundo que seja, única e exclusivamente, próprio da vida? «Ver» não será o verbo adequado, mas sabemos que só se projecta no mundo através do *pathos*, quer dizer, do que sofremos na carne.

É a carne que nos permite ter algum conhecimento daquilo que designamos geralmente como «corpo». A carne é um conhecimento fundamental porque vivo. É incondicional: o mais ínfimo dos seres humanos, mesmo o recém-nascido, possui um conhecimento na sua carne. Portanto, o interesse da carne não reside na sua constituição, na sua posição ontológica ou sensorial. O seu interesse reside no facto de ela reabrir constantemente a interrogação diante do que ela é. A carne é reabertura, aquilo que se define no próprio movimento de exposição.

No entanto, a carne consumida só o pode ser, por definição, por seres vivos, pelo que ela também faz parte do circuito que sustenta a carne vivida, sendo então, mesmo que morta recentemente, ainda parte do vivo. Todo o viver é actancial, pelo que podemos perguntar que tipo de actividade caracteriza essencialmente o vivo? Um filósofo como Michel Henry responderia imediatamente: «viver», o que poderia parecer

uma tautologia, ou pelo menos algo que toca um certo fundo tautológico da questão. Essa resposta abre, por si mesma, todo um campo filosófico a que nem a religião nem as ciências biológicas ou médicas podem responder. A religião já o fez noutra contexto, a ciência coartou a sua própria possibilidade de procurar este tipo de respostas. A primeira razão é porque proibiu a própria pergunta pela vida que é acto de viver, quer dizer, a pergunta que insiste na singularidade do objecto que vive.

«O viver» e não tanto «a vida». Como aliás, o *actus purus* do aristotelismo já marcava. É a vida que vive, a vida que é o acto do próprio viver, aquela que aqui me interessa mais. O *actus purus* foi importante para pensadores como Giovanni Gentile ou Bergson. Em que consiste a distinção entre «vida» e «vivo»? O vivo é um acto simples, «como um gesto», diz Bergson. Enquanto que vida é um estado, um conjunto de factos (por exemplo de ordem química e bioquímica). Ora, é a vida, enquanto uma discursividade e uma temporalização do passado, que marca a nossa percepção social e os nossos saberes: a comunicação contemporânea, mas também a psicologia, estão cheias de perguntas que necessitam de um horizonte no passado: «A origem da vida»; «o balanço da vida»; «a planificação da vida» (que subentende uma restrição das possibilidades futuras a partir do percurso passado). O vivo é o presente, um presente progressivo, certamente, mas inapelavelmente presente e insusceptível de ser restringido por qualquer negação externa (a sua negação transporta-a ele).

5. CODA

Quando percebi que a questão do Património seria aqui levantada, campo do *corpus*, campo da sustentação de corpos, preservação e reconstrução de corpos peçados de signos, perguntei-me ao que viria a carne em tal contexto. Julgo que é uma pergunta essencial para aqueles que tratam de corpos sem carne. Sem carne mas que lembram, frequentemente, a carne dos corpos, a carne um dia usada no seu cabide ósseo. Ou a carne que se supõe que, mimética e iconicamente, eles poderiam vir a ser revestidos simbolicamente.

O corpo que associamos à carne, o corpo vivo, é paradoxal. Ser de carne e estar diante da carne. Circular na carnalidade. A carne não é susceptível de esgotamento. Por isso, a pele é um órgão imaginário. O órgão imaginário por excelência, já que executa, na medida do que lhe é possível, a limitação da expansão carnal, ao mesmo tempo que se mostra como o espelho preenchido por habitantes que nos inquietam.

«Por detrás do esqueleto, é a carne sangrenta que assombra. Por detrás da presa devorada, é a predação devoradora que fascina. Por detrás de Perséfone, é de Medusa o verdadeiro rosto – o rosto frontal – dos Homo Sapiens Sapiens»¹².

12 Pascal Quignard, *Les Paradisiaques. Dernier royaume IV* (Paris: Gallimard-Folio, 2014), p. 126.

«Será espantoso ver o fim da civilização industrial», diz Guy McPherson, que sabe uma ou duas coisas sobre isso. Há boas razões para pensarmos que a espécie está em maus lençóis. Por acção nossa, embora a culpa não seja aqui muito útil. O facto de sermos uma espécie que se empenhou em destruir o seu ambiente está directamente ancorado nesta questão do corpo. Acreditámos que éramos uma espécie de estufa, que podia ser criada em ambiente artificial e que, em última análise, o corpo seria sempre um factor variável. Não o é: há limites para isso. Comprova-o o facto de que o fim da espécie nunca será «visto», nem provavelmente o próprio fim da civilização industrial. No fim, a questão do corpo carnal regressa sempre na sua situação natal.

É o que Sloterdijk chama a «placentofania»: a criança nunca vem sozinha ao mundo, nunca é uma carne solitária. Ela deve ser seguida pela aparição da placenta que deixa o útero. É o *Nachgeburt*, o «nascimento que vem depois». O termo «placenta», que só se generaliza no século XVIII, é um termo erudito latino que designa os bolos achatados. Ora, a placenta era um momento fundamental do nascimento, de certo modo, o duplo do recém-nascido. Nunca podia ser deitada fora, mas sim enterrada na morada. Ou mesmo comida. Lembremo-nos dos túmulos de placenta na China ou dos duplos funerais imperiais na decadência do Império em Roma. Nos finais do século XVIII, a medicina começa a generalizar uma atitude de

desvalorização e de repugnância relativamente à placenta. Passa a ser um objecto macabro que sai do corpo da mãe e que deve ser escondido/eliminado. Escreve Sloterdijk que a placenta se torna aí «o órgão que não existe»¹³. Órgão que só existe, portanto, na penumbra, mas que não tem o direito de vir à luz. Carne.

Com o abandono da placentofania, da voz da carne que ecoa antes da constituição dos órgãos fonadores, a possibilidade de uma presença carnal do humano na Terra torna-se cada vez mais improvável. Daí que a fonação/visualização do desejo esteja por toda parte: dá-se uma deslocação da persistência de eros/thanatos. Por toda a parte, dois trabalhos da terra se acompanham: os trabalhos do campo agrícola e aqueles do cemitério.

13 Peter Sloterdijk, *Bulles* (Paris: Hachette, 2003), p. 413.

O nascimento passa a ser solitário. A carne torna-se solitária. Deve progredir na existência como nado-solitário. Essa boa carne solitária estará, decerto, mais preparada para outro tipo de agregado carnal. É Rousseau quem anuncia o «homem sem amigo». No seu *Les Paradisiaques*, Quignard radicaliza a diferença em Claude Lévi-Strauss: «a diferença sexual é mais coriácea do que o zero. É conhecida antes mesmo do pensamento. Chega mesmo a ser mais irremissível no espírito do que o fantasma da aniquilação»¹⁴. Já não há duplo da alma como em todos os imaginários que veneram a placenta. Esse duplo que impedia uma entrega directa, sem transição carnal, do recém-nascido à mãe, à sociedade nutriente. Enquanto nas sociedades tradicionais, o duplo placentar continuava a sua acção junto da terra e/ou dos antepassados, agora o nascimento é uma entrega sem reserva à mãe total e às esferas totalizantes. Todas as técnicas de solidão estão ligadas à questão da placenta. Toda a solidão se faz carne.

Jorge Leandro Rosa

14 Pascal Quignard, *Les Paradisiaques. Dernier royaume IV*, p. 51.

BIBLIOGRAFIA:

Henry, Michel, *Incarnation*. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

———, *Phénoménologie de la vie I*. Paris: PUF, 2003.

Husserl, Edmund, «L'Arche-originaire Terre ne se meut pas» in *La Terre ne se meut pas*. Paris: Minuit, 1989.

Merleau-Ponty, Maurice, *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

Quignard, Pascal, *Les Paradisiaques. Dernier Royaume IV*. Paris: Gallimard-Folio, 2014.

Sloterdijk, Peter, *Sphären I. Blasen*. [tr. fr.: *Bulles*. Paris: Hachette, 2003].